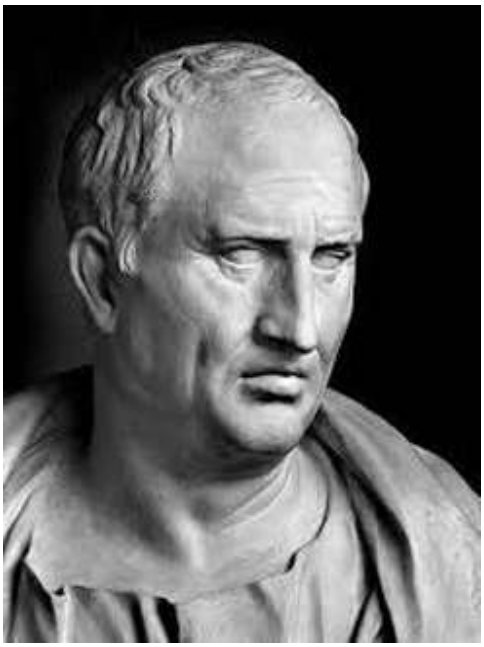
CARLOS A. DISANDRO

PHILOSOPHIA EN LA EXPERIENCIA DE CICERÓN



Texto presentado a la X *Semana de Estudios Romanos*, 1982, del Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso y publicado tanto en el volumen XV, año 2010, de dichas *Semanas*, como en la revista *Iter,* Nº II, *Cicerón un alma ardiente*, del Centro de Estudios Clásicos de la UMCE, Santiago, Chile.

1

No es fácil definir la articulación profunda en una obra tan compleja y de tantas tensiones histórico-espirituales como la de Marco Tulio. Lamentablemente las cambiantes perspectivas de la estimación crítica desde los días del Renacimiento hasta el período áureo de la filología latina, han provocado una controversia no siempre objetiva y clarificadora, en tanto que como humanistas y filólogos debemos subrayar la esencia de estos textos, incardinados en un período histórico turbulento de Roma republicana, y a su vez densos por las máximas tensiones expresivas de una lengua de resonancias misteriosas. Cicerón ocupa el centro de este sistema contradictorio: las energías aniquiladoras de la guerra civil y las energías suscitantes y promotoras de una patencia lingüística que será "a joy for ever". Debemos esperar, en el panorama moderno de la filología latina, de tan notables y profundas concepciones estéticas, desde los días de Richard Heinze; debemos esperar digo obra de Otto Seel, *Cicero. Wort, Staat, Welt* (Stuttgart, Klett Verlag 1953, 495 pp.), para advertir en el horizonte humanístico los contornos de una figura notable, cuya coquetería erudita y retórica se orientó, por fuerza de los acontecimientos y del duro destino hasta los lindes de una existencia trágica conmovedora y sublime. Y tal sería pues a mi modo de ver la entrañable y profunda curva humanística de este enigmático genio, nacido en la gleba latina de Arpinum, radicado con vigor incontestable en la grande Roma, que como el ciprés había ya levantado su cabeza sublime *inter lenta viburna*; curva de una vida que se desplaza desde la existencia retórica sentida como experiencia del orador, que conmueve a los hombres ávidos de lumbre histórica, hasta la existencia trágica como la del héroe estoico, que esplende sin embargo en la irrestricta oscuridad de los hombres insumidos en la Discordia, en la Eris maligna, *kakókhartos,* del antiguo poeta griego. ¿Qué podemos valorar más nosotros, hijos de un siglo de terribles conmociones destructoras, el Cicerón de la existencia retórica o el Cicerón de la existencia trágica? Es esta contraparte ostensible para el oído humanístico, desentrañado en un latín de poderosas recesiones semánticas; es este contra-

dictorio y pendular ritmo estético que se mide ahora, en medio de una existencia trágica que nos envuelve por doquiera; es este duro destino que hace de occidente una vasta Roma convulsionada, lo que nos devuelve el Cicerón profundo, tan profundo que palía el rigor del héroe y le otorga la medida de una *humanitas* conciliadora en medio de las ruinas. En el centro de este ritmo estético, vigente para nosotros en los textos magníficos del Arpinate, coloco la experiencia de *Philosophia*, como un despliegue suscitante que forjó ese entrañable corazón ciceroniano, cuyo latido misterioso habría fundado en realidad, para usar una sentencia de Virgilio, *imperium sine fine,* el imperium de la *humanitas* consagrada a la transfiguración de la tierra y la cultura.

Por líricas que resulten mis palabras, no son por ello menos exactas y cabales. Nos obligan desde luego a redimensionar las aperturas significantes de esta prosa multívoca, de fundamentales repercusiones en Occidente hasta el período del Romanticismo, o sea, a lo largo de dieciocho siglos. Nos obligan también a matizar una interpretación, frecuentemente estereotipada por un humanismo escolar y repetitivo que ha perdido el sentimiento de la emersión estética de una prosa que no dudo en calificar de cósmica; y que por ende ha perdido también el sentimiento de lo originario, en una lengua como el latín, que siempre está del lado del ente indiviso, aunque siempre al margen del fulgor metafísico griego. Recuperar un Cicerón vivo y pensante, no un Cicerón cantera de ejercicios sintácticos y retóricos, un Cicerón que profundiza la esencia histórica del hombre y abre, en una patencia desconocida por el viejo latín, el brote transcósmico y transpersonal que forja su morada en ese vocablo inconfundible: *humanitas*. De los tres términos que connotan la obra de Otto Seel, al término *Wort* le agregaría Ritmo, al término *Welt* le yuxtapondría Hombre, al término *Staat* le añadiría Arte, y deduciríamos así la *variatio* comprensiva que ahora nos interesa: *Cicerón. Ritmo, Hombre, Arte*. Cuando digo "ritmo", presumo el recóndito asilo que vincula *res naturae* y *verbum* concipiente, lo cual es, metafísicamente hablando, anterior al hombre. Cuando digo "hombre", resumo en una existencia operativa la ruptura del límite physico; y cuando digo "arte", defino el territorio de todas las articulaciones posibles, contenidas todas, sin embargo, en la semántica recapitulatoria de *Humanitas.*

Ahora bien, en el centro de este despliegue ciceroniano, en la coyuntura que hace de trasiego entre la existencia retórica y la existencia trágica, o bien en la vivencia dispensadora que unifica y explaya los términos propuestos por Otto Seel, o los que ahora nosotros desentrañamos, en ese centro y en esa vivencia *Philosophia* es virtud beatísima que acompasa y entraña todos los fragmentos, genera la potencia de interiorización ciceroniana, que más allá de los límites mostrencos, o ya explorados, o ya convividos, descubre territorios incógnitos del alma, allana el oído a sonancias apenas incoadas, exulta con fervor hespérico en correspondencias misteriosas. Ése es el origen más profundo de la composición sintáctica y retórica en la prosa ciceroniana, que cesa de ser un recurso externo para tornarse cuerpo sonoro de un ánima que lo organiza, lo despliega y lo equilibra. Si los estoicos hablan del *anima mundi,* si a cada astro esférico le corresponde en la beatitud celeste un alma imperecedera que lo liga al todo y lo conduce, según el *Somnium*; podríamos hablar de un *anima orationis,* que funda una compleja relación totalizadora, abierta y expansiva. Fue la experiencia ciceroniana de Philosophia la que elevó el *numerus* retórico al plano de una organicidad expresiva, de incontables repercusiones para la semántica latina de occidente.

2

Para progresar en la línea de nuestro tema definiré tres capítulos complementarios en mi disertación. En primer lugar, la situación de la filosofía en el contorno cultural romano del siglo I a. C. Luego señalaré en alguna obra de Marco Tulio los signos de una experiencia alertada y renovadora que pone los fundamentos para ahondar la experiencia de la Philosophia en ese contorno preciso. En tercer lugar finalmente, recorreré y comentaré textos significativos del último lapso del orador, trocado en filósofo, o sea de los años 46 a 43 a. C. ¿Qué era lo que enfrentaba a Marco Tulio con Marco Antonio? ¿Qué fue lo que impidió que la terrible pero prudente mano del joven Octavio se interpusiera en esos días agobiantes y salvara aquella voz que conmovía a Roma, no tanto en sus cimientos misteriosos, cuanto en su incógnita perspectiva fundadora de la cultura humanística? La respuesta que doy no es ciertamente una respuesta filológica, pero es una respuesta: el duro destino de la existencia trágica, que sella con sello

inconfundible el peregrinaje del espíritu en el mundo. Tres capítulos que podemos titular:

1) la situación de la filosofía en Roma;

2) los signos de una prosa trocada en experiencia humanística;

3) la experiencia de la Philosophia en el lapso final del artista.

Se corona este tríptico con la impronta inequívoca de la existencia trágica, visible en la sangre derramada, audible en el silencio que multiplica una voz que ha callado para siempre.

Cuando emerge el contexto de lo que llamamos cultura romana, o sea los siglos IV y III a. C., la metafísica griega está en plena declinación. Antes de esos siglos vale quizá la sentencia de Propercio sobre la Roma de los orígenes:

Hoc quodcumque vides, hospes, qua maxima Roma est,
Ante Phrygem Aenean collis et herba fuit;
.....
Curia, praetexto quae nunc nitet alta senatu
Pellitos habuit, rustica corda, Patres.
Bucina cogebat priscos ad verba Quirites
Centum illi in prato saepe senatus erat [1].

Hay que esperar el siglo de Plotino para advertir la emersión de un nuevo estímulo metafísico en la lengua griega.

En lo que atañe a la Roma de los siglos I y II a. C; podríamos repartir las tendencias filosóficas imperantes en los círculos helenísticos o grecizados de la Urbe, cuyo modelo fue sin duda la casa de los Escipiones:

1) la prolongación de las escuelas epigonales griegas, o una reinserción de las antiguas cofradías pitagóricas, platónicas, aristotélicas. Pero en Roma todo ello circula tal vez por dos grandes cosmovisiones contrapuestas: estoicismo y epicureísmo;

2) el intento de constituir un sincretismo teológico-filosófico que salvara ciertos elementos de la tradición romana;

3) y en fin el humanismo filosófico-retórico y político de Cicerón con sus complejos antecedentes en el mundo helenístico-romano, en particular la ciencia de los juristas y sus escuelas prominentes hasta el período de César, Cicerón, Varrón, etc.

¿Qué fue lo que impidió la existencia de una filosofía o metafísica romana? ¿Podría acaso Cicerón haberse destacado en esa supuesta apertura filosófica, y podríamos hablar entonces de la "filosofía de Cicerón", como a veces por comodidad suele designarse su compleja obra de pensamiento?

En este inequívoco trasfondo, bastante claro para la reconstrucción filológica ¿qué es pues lo que impide la existencia de una filosofía latina? Las razones que se dan no son convincentes:

a) la famosa practicidad romana, que hace decir a J. B. Vico: *verum est factum.* Pero también los griegos la poseen —y en muy alto grado— como puede verse propuesto ya en Homero, entre otros en la figura de Odiseo;

b) el dominio del contorno telúrico, que obligó a los latinos a afincarse al margen de la aventura marina que en el orden empírico, según Platón, preludia la navegación metafísica. Los priscos latinos y los romanos arcaicos hasta las guerras púnicas no fueron pueblos afectos al mar indómito, pero tampoco lo fueron los griegos originarios, como se prueba con el nombre del mar (*thálassa*), que no es helénico. Devinieron marinos consumados y audaces, tanto como la expansión del Lacio en Italia y fuera de Italia obligó a los priscos Quirites a empuñar el timón de naves osadas y temerarias;

c) en realidad debemos retroceder a la experiencia cósmico-lingüística del latín, que en otra ocasión he denominado "experiencia numinosa", que comportaría diferencias notables con los orígenes

[1] (IV. 1.1-14): Esto, cuanto miras, que es la magna Roma, forastero, con anterioridad al frigio Eneas fue colinas y prados (...) La Curia que alta esplende ahora con el ornato del senado, cobijaba Padres vestidos con pieles, de rústicos corazones. El cuerno llamaba a los antiguos quirites al consejo; ellos, un centenar, a menudo en el prado eran Senado. (*Trad. de los editores*).

griegos del período homérico. Los caracteres del latín como lengua de convivencia con la *natura rerum*, y no de perspectiva analítica, condicionaron precisamente su historia espiritual y religiosa hasta el período de la influencia helénica en el contorno de la cultura alejandrina, de tantas repercusiones en la historia final de la república romana y en la consolidación del imperio. Precisamente en este período que he llamado epigonal crece la obra ciceroniana, enraizada en la historia lingüística del latín, muy remota tanto de los orígenes arcaicos de la filosofía griega, cuanto de aquella misteriosa religiosidad del Lacio satúrnico, refugio de un dios expulsado de la convivencia ideal con los dioses. En este sentido, el mismo Cicerón, que tiene conciencia de la singularidad de su contexto y de su época, ha confrontado varias veces la historia griega y la historia romana, la cultura de los antiguos homéridas y las condiciones del campesinado que da fundadores, guerreros, juristas, peritos constructores, pero no filósofos ni poetas en primera instancia. Cito entre muchos textos el proemio de las *Tusculanae Disputationes.* Allí, en un breve racconto histórico, propone pues la confrontación de las dos culturas, según un pasaje frecuentemente recordado (Lib. I. l. Ed. Teubner. Cf. A. Rostagni, *Storia delta Letteratura Latina.* UTET, Torino 1964, Vol. I, pp. 583-584). He aquí la traducción:

> "Fue siempre juicio mío que los nuestros, o descubrieron todo por sí mismos con mayor sabiduría que los griegos, o bien que, recibido todo de éstos, lo mejoraron, por supuesto aquellas cosas que consideraron dignas de ser reelaboradas. Pues en cuanto a las costumbres y a las disposiciones que atañen a la vida, las cosas domésticas y familiares por cierto las promovemos *(tuemur)* con mayor empeño y mayor esplendidez; en cuanto a la cosa pública, nuestros mayores sin duda la condicionaron con mejores instituciones y mejores leyes. Y aquí podría decir de las cosas que atañen a la milicia: en ella los nuestros se han destacado sobremanera, tanto en el valor como en la disciplina. Y en cuanto a aquellos otros rasgos que desarrollaron por naturaleza, no por letras, no pueden compararse ni con Grecia ni con ningún otro pueblo. Pues ¿qué seriedad tan ostensible, qué constancia, grandeza de alma, probidad, fidelidad, qué virtud tan destacada en cualquier aspecto hubo en algún pueblo, que pudiera ser comparada con las nuestras? En doctrina y en todo género de letras, Grecia nos aventajaba desde luego. Pero en ella era fácil vencer, puesto que no existían entonces contendientes. Pues, teniendo en cuenta que entre los griegos, de los doctos la estirpe de los poetas es la más antigua, puesto que Homero y Hesíodo vivieron antes de fundarse Roma, y Arquíloco cuando reinaba Rómulo, es evidente que entre nosotros la disciplina poética se instaló mucho más tarde".

Esta confrontación concluye con una evocación de Aristóteles, en cuya tradición textual y crítica Cicerón ocupa un lugar importante, como sabemos. De todos modos, curiosa confrontación redactada hacia el año 45 a. C., poco después de la muerte de su hija Tulia, de tanta repercusión hasta su propia y trágica muerte en el año 43 a. C.; confrontación repensada después de un periplo humanístico y político ciertamente intenso, al cual no se le ocultó nunca sin embargo el significado real de las fuentes griegas. Cicerón empero, en el contorno de la filosofía epigonal greco-helenística, pretendía en realidad un retorno a los orígenes de Philosophia, es decir, a una *sophia* cuya primera expresión corresponde a la sabiduría poética, según el modo de Pitágoras y de Solón. En este sentido debemos revalorar y reinterpretar la experiencia ciceroniana, en el marco de una quiebra de la metafísica griega, por un lado; y por otro, en la coyuntura novísima de una *sapientia* latina, cuyos exponentes son, para el caso de Roma, la lengua matizada de los juristas y la creación de los grandes poetas del siglo III, en particular Ennio. Por eso mismo, destacamos la importancia que entraña en la obra ciceroniana el recuerdo de aquella antigua estirpe del sacro *ius* (que sería tal vez como el *logos* romano) y el empeño de conciliar en el poderoso y arcaico hexámetro de Ennio el nuevo lapso que articula lengua y sabiduría, para iniciar otro ciclo de la Philo-Sophia. Si apartamos las tendencias temperamentales retóricas que son en Marco Tulio una segunda naturaleza; si reubicamos la experiencia ciceroniana en las tensiones especulativas epigonales que se han tornado, como en todo período epigonal, en ideologías contrastantes y cerradas; en fin, si advertimos la extraordinaria repercusión lingüística de los siglos III y II a.C, en el panorama no sólo del latín, sino de todo el contexto lingüístico itálico, con excepción del área griega en el sur tirrénico y sikélico, convendríamos en afirmar que la intuición ciceroniana es correcta, pero que su intento de radicar la filosofía en Roma se trueca en un humanismo que abre la posibilidad de una vasta transformación espiritual, de destino incógnito para la mirada del Arpinate. Pues ese humanismo ciceroniano, afincado como dije en una reminiscencia pitagórica y solónica, rompió el cerco de las disputas ideológicas, *de-*

tritus de un período griego ya cancelado, y abrió el camino a la cultura imperial como una dimensión constructiva de la *humanitas*. Sin Cicerón seria imposible el *imperium* de Augusto y la coronación virgiliana de la *Eneida*. Curiosa recurrencia del modelo griego que el orador romano no vivió por supuesto como en Grecia; se cumple también aquí una misteriosa recurrencia del saber homérico a la filosofía de los jonios, y de éstos al espíritu poético de Empédocles. En Roma, del saber de aquel desconocido heleno latinizado (Ennio) a la compleja reflexión humanística ciceroniana, para culminar en Lucrecio y Virgilio, que son a su vez correlativamente Empédocles y Homero y que parecen representar el fin absoluto del mundo antiguo.

En esta perspectiva, pues, el vínculo de *humanitas* y experiencia filosófica es fundamental en Marco Tulio, y eso explicaría las exultaciones hímnicas que en los intrincados textos de Cicerón ponen un detalle lírico que parece recrear la augusta "Philosophia" como una esencia beatísima que inhabita el mundo para clarificarlo como morada de una existencia incambiable, o lo abandona a la oscuridad, la contradicción y la insipiencia. Es este vínculo de virtud hímnica en la prosa incomparable y vivencia de la meditación ante la naturaleza, la muerte, el dolor, etc.; es este recogimiento semántico, que articula un pasado abolido y un brote misterioso que se hace lenguaje espléndido y exultante; es pues esta raíz inconfundible de la experiencia ciceroniana la fuente de la "Philosophia" en el sentido de San Agustín y de Boecio, y a través de Boecio, la fuente indiscutible para un aspecto de la vida medieval. La *consolatio* ciceroniana ante la muerte de Tulia es ya Boecio; la meditación ciceroniana en el *de re publica,* culminante en una escatología astral de complejas referencias y más complejas repercusiones, es ya Dante; y en fin, el sacro silencio que parece obumbrar su *de legibus,* ante la certeza de que *antiquitas proxime accedit ad deos,* es, no cabe duda, en tiempos indigentes y contradictorios como los que vivió el retórico, una lección impensada para nuestro tiempo indigente y crudelísimo, tiempo de guerra civil mundial en que vuelve a caer ensangrentada, en algún camino ignoto de la tierra misteriosa, la cabeza premonitora de Cicerón el grande.

Sólo así devolvemos la vida a sus textos incólumes; sólo así, por sobre dos milenios de indescriptible destino de la *humanitas*, vuelve a ser Marco Tulio una suerte de dispensación lírica inatendida, inagotable y sublime. No una sombra que pasa, sino una lumbre que se afinca; no una memoria obsoleta en una erudición estéril. No. El brote de la vida profunda que se hace lengua, semántica, ritmo, destino, para cumplir en denso y nítido lapso la grandeza insustituible de Roma.

Completemos sin embargo con muy breves referencias, las perspectivas de la filosofía epigonal romana en que se crían la experiencia, la lengua y la cultura humanística de Marco Tulio. En realidad, todas ellas son ajenas al temperamento romano, si se exceptúa el estoicismo que se transformó en pasaje y articulación de toda la herencia de la sabiduría antigua, física, ética y metafísica, y en el que conviven por tanto el pitagorismo, el neoplatonisrno y las corrientes peripatéticas que, transformadas más bien en una ciencia deductiva rigurosa, convergieron preferentemente con el epicureísmo del siglo I a. C. Pero tanto el estoicismo originario, pre-romano, cuanto el epicureísmo de las fuentes postdemocríteas y aristotélicas, son ya por su lado filosofías epigonales, de las que Roma sólo conoce el lapso de sus controversias contradictorias. En este sentido, al hablar de filosofía epigonal griega distingo dos etapas y dos congruencias espirituales que es menester deslindar someramente. El primer lapso (fin del siglo IV y principio del siglo III a. C.) corresponde a una crisis de la física antigua, sustituida o englobada en la teología astral de los estoicos, neopitagóricos y neoplatónicos, y además en la respuesta contrastante de una physica corpuscular democrítea, transformada en una ética del límite: límite del átomo y del mundo en el infinito espacio, límite del dolor y del placer, límite de la razón y de la conducta, etc.

En este primer contexto, filosofía epigonal significa la pérdida del ente metafísico griego, el relegamiento de Parménides, Platón y Aristóteles, pero también el relegamiento del hombre histórico, tanto en los ciclos astrales de los estoicos, cuanto en los ciclos azarosos de la physis corpuscular sin otra condición que sus leyes mecánicas.

El segundo lapso de la filosofía epigonal, ése que conoce, estudia, asimila, convive o rechaza la Roma de los siglos II y I a. C., es más complejo y más fecundo, si se quiere. Un cierto cansancio del alma antigua, un extraño sincretismo greco-oriental (del que son testimonio los libros Sibylinos) subraya la categoría "salvación" *(salus mundi, salvator mundi)* y prefigura horizontes escatológicos extraños al mundo griego. La escatología estoica, reasumida precisamente por Cicerón en su tratado *de*

republica, y la escatología epicúrea, con su sentimiento de una inminente desagregación del cosmos (tal como lo oímos en el poema de Lucrecio), ambas escatologías pues transforman a su vez la filosofía epigonal en una expectativa del fin, para la que poco importa la antigua armonía conceptual de los sistemas griegos. Epigonal tiene pues dos sentidos diferentes y complementarios: una cosmología que da razón del hombre y una escatología que discierne el fin.

No es preciso conocer exhaustivamente el mundo romano para comprender qué difícil resulta conciliar ambas tendencias epigonales con el carácter del hombre romano. Pero en todo caso, de las dos, la segunda convergía con la desazón de la sociedad romana y la búsqueda de un equilibrio de salvación para la *libera res publica* instaurada después del derrocamiento de los reyes. Este período salvífico de la filosofía epigonal coincide, por otra parte, con una transformación de la metafísica en una praxis. Y aquí también imponíase una articulación posible entre el ideal del sabio estoico y la imagen romana que define una misión para el hombre en la tierra, patente en la semántica de dos verbos latinos: *tueri* y *condere: tueri terram* y *condere civitatem*.

Precisamente la crisis profunda de la *res publica,* la ruptura que escinde la fórmula *senatus populusque romanus,* y la cruenta marcha de la guerra civil obraron profundamente en el ánimo de Marco Tulio y consolidaron la experiencia de la filosofía como un saber de las raíces, capaz de reconstruir el Estado romano y conciliado con aquella imagen estoica de la romanidad. En este sentido, no siendo Cicerón un filósofo, cumple todos los lapsos de la filosofía epigonal helenística. Y prepara simultáneamente la emersión del Estado imperial augústeo y la disolución definitiva de la filosofía antigua. ¿Favoreció la retórica ciceroniana, su prosa vivencial antisistemática, aunque de extraordinaria congruencia compositiva, la tendencia semántica latina contraria a la perspectiva analítica griega, y consagró por ende, en este período epigonal, la muerte de la filosofía en el sentido parmenídeo, platónico, aristotélico? ¿O por el contrario, su experiencia epigonal, su experiencia romana, no su erudición helenística, preparó como un lapso de intermediación que, al agotar las instancias epigonales, significó el camino a un saber de la totalidad, distinto de la *episteme* helénica? Son difíciles de contestar estas preguntas, pero hay algo inequívoco que podemos inducir en la historia crítica y filológica de Cicerón y su obra: un nuevo sentimiento estético del mundo, un nuevo oído a las resonancias ónticas, una nueva patencia de la interioridad humana, parecen preludiar la articulación divino-humana en la historia. Húndese en el horizonte la perspectiva del ser helénico, emerge en esa misma línea dirimente la convivencia personal con la deidad, lo que de modo incoativo se remansa en el término latino *religio,* o que con características tan notables despunta en el término *divinatio*; cuya semántica se ha paliado por influencia del latín cristiano con el prefijo *a:* a-divinación.

La línea imaginaria que evoqué tiene, para el lado griego, el ontismo de Homero, Parménides y Platón, y refulge hacia el lado romano por el sentimiento de la *religio,* de la *divinatio*. Es justamente la experiencia ciceroniana el *divortium aquarum*, alturas o profundidades que reparten la continuidad misteriosa de los humanos. No hay religión del ser; hay religión de la deidad viviente, y es en el intrincado contexto de la obra ciceroniana donde, por fuerza del despliegue y perención del lapso epigonal helenístico, despunta la conciencia, el sentimiento y la semántica que resumirá de modo categórico la sentencia de San Juan: *et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius*. Pero correlativamente los filólogos de este tercio secular, en un milenio que toca ya a su fin, oímos en el texto ciceroniano, por contrastante audiencia de un tumultuoso siglo que se distiende ahora, la octava musical contrapuesta: húndese el sentimiento y la conciencia de la deidad viviente y vuelve por sus fueros la inhabitación del Ser griego. Nuestro oído oye lo que no pudieron oír Boecio, Dante, Pico de la Mirándola, Fray Luis de León; y por eso readquiere el texto de Marco Tulio una inesperada resonancia. Por ello ¿cuál es el Cicerón válido?, ¿el que estimaban y leían Augusto y Quintiliano, Tertuliano y San Agustín o San Jerónimo, Petrarca, los humanistas del Renacimiento, Bossuet, Don Marcelino, Niebuhr, Mommsen? ¿O el que emerge de entre los filólogos latinos de los siglos XIX y XX, que nos permiten afinar el oído en tiempos contradictorios? Sea como fuere, la experiencia de la filosofía epigonal helenístico-romana es un dato decisivo para interpretar la curva espiritual del Arpinate y para calibrar, con renovada inteligencia que interioriza, la verdadera densidad de este artista romano incomparable, constructor de poderosas configuraciones mundanas. Construye con la semántica latina aéreos capiteles que sostienen, como Atlas, la gravedad del mundo; puentes en despliegue vertiginoso, que transitan el riesgo del abismo, pues como dice el

poeta “allí donde se entraña el peligro, allí crece también la salvación” (Hölderlin).

3

Retornemos sin embargo al curso central de nuestro tema. Esta experiencia, descripta someramente, tiene sus recaudos en la formación estética de Cicerón, y se encamina hacia su definitiva conciencia humanística en los años 46-45 a. C. Acontece entonces la muerte de Tulia, su hija, cuyas consecuencias fueron decisivas para la orientación final de su prosa filosófica. Basta leer en este sentido el complejo y bello diálogo *Tusculanae Disputationes* para comprender la profunda conmoción del alma ciceroniana. Sobre esto volveré hacia el final de mi exposición para completar algunas consideraciones importantes.

Debemos retroceder a un momento clave en la forja del lenguaje ciceroniano, de la que en definitiva depende la diafanidad de una experiencia filosófica. Me refiero a su permanencia en Sicilia hacia el año 76 a. C. —tiene Cicerón entonces 30 años— y a las consecuencias que confluyen en la causa contra Verres. No es mi intención trazar aquí la historia de esta decisiva y famosa requisitoria ciceroniana y de lo que significó para su carrera retórica y política. Me limito a destacar una articulación de realidad y lenguaje, de experiencia histórica y meditación humanística en este joven romano que ha hecho ya, como sabemos, su periplo formativo por Grecia y el Egeo oriental, entre los años 79 y 77 a. C. Pero este periplo no hubiera despertado las energías conformadoras de Marco Tulio, si la experiencia de Sicilia y la causa contra Verres, un año después de retornar a Roma, no hubiese desentrañado aquel sentimiento estético ciceroniano, aquella perspectiva de la *humanitas* como dato cósmico-histórico misterioso que transformó, en el ánimo del Arpinate, la erudición mostrenca de las escuelas jurídicas y retóricas y devino un lenguaje suscitante y profundo, sin antecedentes en la historia de la prosa romana. A su vez, treinta años más tarde, la muerte de Tulia suscitó en la *meditatio mortis* de su predio tusculano las correspondencias conceptuales de sus diálogos filosóficos, escritos en realidad en un lapso muy breve. En la experiencia estética de Sicilia es posible que Cicerón retornara a la raíz de la physica griega y trascendiera pues la controversia epicúreo-estoica. Pero sobre todo desentrañó la existencia ideal de la palabra, que permite recobrar lo que parece abolido. En cambio, en la *meditatio mortis* del año 45 abrió en su alma la puerta a la existencia trágica, que de todos modos en su incomprensible dimensión corona la existencia del hombre. No sabía Cicerón, por supuesto, cuán cerca estaba de cumplirse el destino tan meditado en sus escritos.

De todas maneras importa la construcción de un lenguaje que abandona la escolaridad puntillosa de las escuelas retóricas, trasciende la dialéctica de las tendencias epigonales que Cicerón ha convivido en Atenas, Asia Menor, isla de Rhodas, y margina sin abolirlo el troquel arcaico del lenguaje jurídico. Ese universo lingüístico-semántico, histórico-cultural, en que la experiencia profunda se torna lengua profunda, ese universo verdaderamente notable se espeja en los famosos discursos contra Verres. Seguiré en este tema la esclarecedora interpretación de Otto Seel, *op. cit.,* cap. 1, pp. 23-64. Son cuarenta páginas de incomparable lucidez en la filología latina (Cf. además A. Rostagni, Vol. I, pp. 572 y ss.).

Una experiencia de las ruinas —de las ruinas histórico-culturales en toda la Sicilia fuertemente helenizada; de las ruinas ético-políticas en la gestión depredadora e insultante del pretor Cayo Verres— y una intuición reconstructiva de las verdaderas energías creadoras del hombre y del Estado romanos, despiertan en Cicerón el sentimiento de algo que está abolido, el denso pasado griego; de algo que se interpone como un desastre y una tempestad desoladora, la malicia corruptora de los hombres; de algo que parece brotar en el vínculo político humanístico entre Roma y Syracusa, el destino de una *humanitas* transformada en principio civilizador.

Durante su *quaestura* en Sicilia, hacia el año 75 a.C, cuando el joven Arpinate de treinta años reconoce, por intermediación de su cultura helenística, la extraña condición de una Urbe y una lengua atenidas a su radicación arcaica, se afirma, quizá por contraste con la vieja cultura sikeliota, un sentido universal del humanismo capaz de trascender la confrontación de belleza griega y *gravitas* romana. Curiosamente Cicerón ha recordado en las obras de madurez su experiencia de Sicilia. Citaré un solo pasaje, precisamente tomado de las *Tusculanas* (lib. V. 23. Sigo la traducción ofrecida en José Tarnassi, *Estudios Latinos. Vida de Cicerón*, Reedición de *la* Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires 1939. Tomo II, pp. 139-140):

"Estando yo de cuestor en Sicilia descubrí el sepulcro de Arquímedes, que los siracusanos no conocían y decían que no existía, y lo encontré oculto entre zarzas y matorrales. Sabía de memoria ciertos versos senarios que, según había leído, debían estar inscriptos en su monumento, y que debían verse, en la parte alta del sepulcro, una esfera y un cilindro. Y yo mirando todo alrededor (pues fuera de la puerta Akragiana de Siracusa existen muchos sepulcros), pude ver una pequeña columna que no se levantaba mucho de entre las espinas, sobre la cual estaban las figuras de una esfera y un cilindro. Inmediatamente dije a los siracusanos (allí estaban conmigo los más nobles de la ciudad) que eso debía ser lo que yo buscaba. Comenzaron entonces muchos a trabajar hasta abrir el camino y habiéndose así podido pasar, pudimos leer lo que había en la base. Apareció el epigrama, pero la última parte de los reducidos versos estaba borrada, de modo que no eran sino la mitad. Así una tan noble ciudad griega, y doctísima en otro tiempo, ignoraría aún el sepulcro del más ingenioso de sus conciudadanos, si un extranjero de Arpino no se lo hubiese indicado".

Este recuerdo, treinta años después, adviene sobre las profundas huellas que ese período siciliano dejó en el ánimo de Marco Tulio y nos orienta en la valoración de una experiencia compleja, en la que se forja de todos modos la definitiva impronta humanística de su prosa. Ésta resultará, de una cierta manera, recurso a una Sabiduría fontal en que vuelven a impregnarse los fragmentos de una erudición histórico-lingüística y filosófica, en que se descubre la natura y el arte como un vínculo catártico que la verdadera cultura del *orator* romano no puede desdeñar, en fin donde se transparenta, con nítidos caracteres erosivos, el enigma del hombre frente a una grandeza Romana que Ennio había destacado en el troquel de su hexámetro poderoso: *Moribus antiquis res stat Romana virisque,* y que parecía en tiempos depredatorios y salvajes en trance de una ruina total. Recordará Cicerón este contraste sobre los orígenes, sentido y misión de la *Res Publica* en su más importante diálogo de filosofía política, en el *de re publica,* lib. V. 1:

Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam? quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur sed iam ignorentur. Nam de viris quid dicam? mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tamquam reis capitis quodam modo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus.

"Pues ¿qué es lo que resta de aquellas antiguas costumbres, con las cuales el poeta dijo que se mantenía erguida la patria romana? Pues las vemos de tal modo obsoletas, que no sólo no se practican, sino que se desconocen por completo. ¿Y qué podría decir acerca de los hombres? Pues las mismas costumbres antiguas sucumbieron precisamente por la carencia de hombres que las practiquen, y de este mal tan terrible no sólo es preciso que demos alguna explicación, sino que abramos una acusación como contra los culpables de un delito capital. Pues por nuestros propios vicios, y no por un azar cualquiera, sólo mantenemos de palabra la *res publica,* siendo que en la misma realidad hace ya rato que la hemos perdido".

En este sentido de sabiduría fontal procurada por una experiencia que ahonda en los estratos de la cultura erudita y en la articulación promotora de helenismo y romanidad, Cicerón es el modelo que anticipa la figura de San Agustín, quien repetirá, por así decir, un periplo de lejanas resonancias ciceronianas en la articulación entre cristianismo y antigüedad, con el retorno a esa sabiduría fontal inagotable, en fin por la experiencia estética trocada en un lenguaje que debe mucho al latín ciceroniano.

Pienso que en esto radica la fuente del equilibrio entre dos tendencias romanas puntualizadas por Seel (*op. cit.,* pp. 27-31), entre el estilo noble y urbano de Hortensio y este estilo directo que denotan las *Verrinas.* Pero ¡qué itinerario entre esta prosa y el interiorizado ascenso filosófico de sus obras tardías (*ibidem,* p. 30)! Lengua y realidad, *res* y *verba,* definen una simbiosis latino-romana en Marco Tulio, que implica el fin de la filosofía epigonal como secuencia erudita, escolástica, ya acontecida, de los sistemas griegos y sus disputas, al margen del vigor reconstructivo del pensar griego. Nace en cambio, en medio de esa filosofía epigonal, no una ideología, no una memoria que discrimine datos de una supuesta sabiduría inapelable, sino una develación de la cosa en el alma, y una interiorización profunda del alma por el itinerario de las cosas fungentes, rotundas, gozosas, inabolibles. Este fenómeno tan típico de las *Verrinas,* olvidado frecuentemente por la reconstrucción histórico-filológica; este fenómeno de "re-unión" de "cosa y palabra" significa el fin del ciclo griego, y del arcaísmo latino, el fin de las controversias dialécticas de la filosofía epigonal. Por aquí entramos en la ruta de Virgilio, San Agustín, Boecio, San Isidoro, Dante. Por aquí entrevemos las profundas recesiones y desembozos del alma latina

(expresadas en esas nupcias de "cosa y palabra"), que explican el nacimiento de las lenguas romances. Las conclusiones de la filología positivista de un Meyer-Lübke no alcanzan a prefigurar, en el territorio del *sensus* lingüístico, la dimensión de los espacios líricos que advienen en el ámbito románico. La explican perfectamente las *Verrinas* ciceronianas, las églogas de Virgilio, la prosa de San Isidoro, etc. Pero tal aserción implica por cierto el *renversement* de la perspectiva del positivismo lingüístico, en cuanto a las lenguas románicas: éstas no nacen del latín vulgar, como de un *detritus* del que podría surgir una vida organizada, sino de la comunicación de la vida del alma, comportada por las cosas, y de una develación en un clima diferente, penumbroso y brillante al mismo tiempo, que desajusta el antiguo sistema de relaciones lingüísticas y abre el camino a un nuevo espacio del alma, en el que inhabitan ahora de otro modo las cosas. Ha sido Petrarca, el gran ciceroniano y gran virgiliano, el que ha transferido al espacio románico las virtudes clarificadoras, emocionales, psíquicas de esta recóndita condición de la experiencia latina post-arcaica. Y en esos trasfondos debemos buscar también sutiles resonancias que desde el siglo XVI imprimirán un nuevo rumbo a la experiencia de la melodía y el canto y abrirán por ende un nuevo camino a la experiencia musical.

Es difícil hallar entre los antiguos un sentimiento de la natura como el que nosotros hemos heredado justamente por ese lapso de cinco siglos, sentimiento en trance de extinción en la cultura contemporánea. Pero sea como fuere, Cicerón ocupa un lugar decisivo en este marco del fin de la antigüedad, y por Cicerón desde luego Virgilio, cuya mente lírica alertada por el latín del Arpinate fundó todos los espacios posibles de las lenguas herederas del latín. Entre esos pasajes ciceronianos muchos podrían desentrañarse en las *Verrinas*; aunque Otto Seel prefiere recordar como modelo un momento de la correspondencia con Ático (*Epist. ad Atticum*, XII, 15, Asturae VII Id. Mart. a. 709/45, ed. Purser, Oxford, Vol. II. 2.). Dice el texto latino:

> *Apud Apuleium, quoniam in perpetuum non placet, in dies ut excuser videbis. In hac solitudine careo omnium conloquio, cumque mane me in silvam abstrusi densam et asperam, non exeo inde ante vesperum. Secundum te nihil est mihi amicius solitudine. In ea mihi omnis sermo est cum litteris. Eum tamen interpellat fletus; cui repugno quoad possunt: sed adhuc pares non sumus. Bruto ut suades. rescribam. Eas litteras eras habebis. Cum erit cui des, dabis.*

Dejemos a un lado las referencias a Apuleyo y a Bruto. La carta dice así en su párrafo fundamental:

> "En esta soledad carezco en absoluto de toda comunicación, y como desde muy temprano me he internado en la selva densa y áspera del contorno, no salgo de allí antes del atardecer. Después de ti, nada me resulta más amable que la soledad. En ella toda mi conversación es con las letras. Sin embargo, el llanto la interrumpe; me opongo a él cuanto puedo, pero hasta ahora no tenernos fuerzas parejas".

Impensadamente recordamos el soneto de Petrarca (1.35):

> *Solo e pensoso i piú deserti campi*
> *vo mesurando a passi tardi e lenti;*
> *e gli occhi porto, per fuggire, intenti,*
> *ove vestigio uman l'arena stampi.*

¿Vale acaso esta colación lírica, entre el viejo retórico perdido en la selva áspera de Astura y el sensible lírico de la modernidad románica? Pues éste es justamente el problema que recorta otras profundidades del alma ciceroniana, no patentes para la imagen grandiosa de su ritmo oratorio, pero sí ocultas y activas, desde los días imborrables de la experiencia syracusana. Y esta experiencia no cesará de entreabrir otros cauces, en el duro y enigmático destino de esta figura romana.

Retrocedamos a nuestro planteo inicial. En medio de los epígonos griegos dominantes con mayor o menor fortuna en el panorama romano del siglo I a. C. hay un momento concreto, una experiencia concreta y una expresión lingüística inconfundible que nos lleva, al mismo tiempo, al centro del alma ciceroniana, a la vigencia de sus energías conformadoras y también al centro de una disyunción ineluctable, fecunda sin embargo en la ulterior resonancia románica. Es la experiencia ciceroniana de la Sicilia, desde Lilibeo a Syracusa; la unión de *res* y *verba* promotora, como en nueva develación, de la *physis* en la lengua; el sentimiento de una natura expectante frente al hombre, de un hombre que se equilibra y redimensiona en la natura; en fin, la *operatio aesthetica* que reduce ese trasfondo a una obra concreta —las *Verrinas—,* y provoca en el latín una reorientación de sus espacios lingüísticos. Hay en estos

momentos sin embargo, digamos año 70 a. C., una doble cuerda en el Cicerón joven de treinta y cinco años: por un lado la erudición retórica, en el sentido con que Cicerón concibe la formación del verdadero *orator;* por otro lado, el estímulo de una tierra en una experiencia espiritual profunda, que desoculta energías lingüísticas, estéticas, políticas que se encaminan a convivir la experiencia y la meditación filosóficas con el sentido de la sabiduría solónico-platónica, y a preparar por ende nuevos caminos a la ruta del pensar humanístico occidental. El punto de partida de esta fusión de erudición y experiencia tiene su origen en una *meditatio temporis et hominis,* su tratado *de re publica,* escrito el año 54 a. C., y define su culminación con una *meditatio mortis* en las *Tusculanas,* como signo de la muerte trágica que sella definitivamente la imagen de Marco Tulio, y cierra con impronta conmovedora la fisura entre erudición y experiencia.

4

No sería posible, desde luego, estudiar en esta breve disertación la compleja fase final de la obra ciceroniana. Prefiero señalar constancias fundamentales e interpretar el sentido recóndito de ese itinerario.

Hemos discernido una experiencia promotora que impulsa en el ánimo de Cicerón la victoria sobre la erudición epigonal y promueve un cierto anhelo de la *rerum natura* exaltada por su contemporáneo Lucrecio. Atribuimos a su peregrinaje siciliano los estímulos más profundos que despliegan aquella típica concepción de la *humanitas* que encuentra en el arte y en la filosofía griegos un modelo physico, por así decir, que libera al Arpinate de lo que he llamado la existencia retórica y lo encamina a convivir la existencia trágica. Treinta años después de su *quaestura* en el Lilibeo, y veinticinco años después de las *Verrinas,* la muerte de su hija Tulia conmoverá profundamente el alma de Cicerón, como podría inducirse de su epistolario y de la inquietud trashumante que no le da reposo, sosiego, contemplación refrenada. Sabemos en efecto que Tulia muere en la Villa Tusculana en febrero del año 45 a. C. Ático lo acoge en su casa de Roma. Pero Cicerón no transige con ese contorno. En marzo se escapa a su predio de Astura (desde donde escribe la carta ya citada a Ático), al borde del mar, en una región bastante salvaje, unos cincuenta kilómetros al sudeste de Roma. Huye de todo contacto humano (cf. Seel, *op. cit.,* pp. 361-363). El 1º de abril se dirige a un fundo de Ático, *Ficulensis,* diez kilómetros al norte de Roma; el 1º de mayo está de nuevo en Astura; quince días después se instala en su predio tusculano, sitio de la muerte de Tulia. Un mes después abandona Tusculum por Arpinum, su terruño, a unos cien kilómetros al sudeste de Roma, tierra adentro, pero a los catorce días retorna a Tusculum, para viajar a la semana escasa de nuevo a Astura, donde lo encontramos el 7 de julio. Diez días después está instalado en Roma, pero muy poco tiempo (tres días apenas), y de Roma vuelve a Tusculum el 19 de julio; seis días después retorna inquieto a Astura, donde se encuentra con seguridad el 25 de julio. El 1º de agosto regresa de improviso a Roma, y allí, contra su voluntad, interviene en una sesión del Senado, para partir de nuevo hacia su predio Tusculano. "Si se considera —dice Seel, pp. 362-363— la extensión total de este itinerario de seis meses, se puede calcular en unos 600 kilómetros, en línea recta, o sea unos mil kilómetros, si se computan las rutas reales. Nadie lo urgía a hacer tales viajes. En realidad, lo que lo trajinaba era expresión de su recóndita patencia: huir de sí mismo y de la imagen de Tulia, por cambiantes paisajes, contornos. requerimientos y suscitaciones". Sin embargo, la segunda mitad del año 45 y los años 44 y 43 cuentan entre los más apretadamente fecundos del *filósofo* y humanista. ¿Cómo se produjo esa *metánoia* desde la experiencia dolorosa que se transparenta en las cartas a sus amigos, a la decisión de enfrentar a Antonio, en la guerra civil que devoraba a Roma y devorará, como sabemos, a Julio César y al propio Marco Tulio? Debemos postular un arco que retempla con el recuerdo de la experiencia de Sicilia las sombrías horas del año 45, y restablece las energías líricas y creadoras como en una comprensión de la *humanitas* trágica; y también arco que articula la teología cósmico-mítica, la interpretación de la historia como historia universal de la *humanitas*; y el centro promotor de una *meditatio mortis* que en definitiva eleva a Cicerón a la más alta categoría filosófica de Roma. La experiencia de la filosofía cesa de ser libresca y escolástica, para trocarse en refluencia de la sabiduría solónico-platónica, cuyo centro es el enigma del hombre como existencia desnuda y cuestionable, como despojo de energías cósmicas que sin embargo se allanan en la *humanitas* de Roma a ser destino compartido en la cultura, la reflexión filosófica, la posesión estética de la physis y del arte.

La fundamentación y explicación de este sistema de operaciones vivientes del alma, cultura helenística de Roma y poderoso sentimiento de una lengua que en su semántica y en su ritmo confiere una nueva dimensión al mundo, sustrayéndolo a las fuerzas destructivas para instalarlo en la diáfana patencia de una entidad valiosa, esta fundamentación requeriría mucho aliento y muchos apoyos analíticos. Prefiero el estilo de reconstrucción humanística, en que la filología cesa de ser una ciencia crítica para trocarse en una cierta dispensación poética, valga la palabra, congruente con la densidad de la experiencia que afronta y con el inagotable registro de una semántica combinatoria, vigente en la noble prosa de Cicerón.

En cualquier forma, descubrimiento estético del mundo en la experiencia siciliana y patencia de la muerte como nihilidad que se instala inapelable, articulan dos motivos fundamentales: la totalidad cósmica que encierra el desenvolvimiento de la *humanitas,* cuyo centro es Roma; la perención de la *humanitas* en el dolor, la erosión y la muerte, cuyo sentimiento no anula, sin embargo, la certeza de la inmortalidad. Entre el *de re publica,* compuesto hacia el año 54 a. C. y las *Tusculanae Disputationes,* compuestas con seguridad entre los años 45-44 a. C., se extiende el arco que discierne como expresión de una experiencia filosófica, de caracteres muy particulares, según he señalado, que trasiega desde la totalidad mundana hasta el centro del alma. La primera es entrevista según la teología cósmica de los antiguos: el segundo es subrayado como coyuntura del *nous*, como desocultamiento mental que se torna, casi con resonancias de Heráclito, en infinitud del *logos*. Tendríamos así expresados los tres planos que durante diez años despliegan suscitaciones conmovedoras en el latín de Marco Tulio: la filosofía que, partiendo de la teología cósmica pitagórica, platónico-estoica, pretende inteligir la historia universal y concebirla en tal categoría; la filosofía que recuperando la antigua sabiduría solónica, se convierte en *dux civitatis*; la que, interpretando las corrientes antropológicas epigonales, procura aislar el dato de la existencia e inmortalidad del alma, representada por un acto de interiorización que preludia algo del cristianismo. Como puede comprenderse por semejante articulación especulativa, la obra de Cicerón entre los años 54 y 44 a.C, es sumamente compleja. No corresponde mirarla como un registro paralelo de la erudición retórica, ni como un trasiego desordenado en el ámbito de una Urbe sometida, desde el siglo II a.C, a notables estímulos externos. Tampoco podemos definirla por un nivel o estructura sistemática que incardinara a Cicerón en algunas de las corrientes post-aristotélicas. Ni una cosa ni la otra. En el lapso final de la cultura antigua, ella sería un compromiso entre experiencia innovadora y saber filológico de las fuentes, sería un *tertium genus* espiritual, que forma parte de los orígenes del humanismo. No es anti-metafísica, es decir, no rechaza la exploración de la metafísica griega, pero prefiere sus orígenes, entrañados en el paso del *mythos* al *logos*; no es antisistemática, pero prefiere el estímulo de la experiencia circundante o del valor dialógico de la palabra como energía suscitante, no como mensura conceptual, y en esto, claro está, se anudan la tradición platónica del diálogo y la tradición romana de la retórica constructiva; en fin, no es una *episteme* acerca de la totalidad, según quiere Platón, sino una autopatencia del hombre romano que se siente investido de una misión. Por tanto, no resulta una antropología abstracta y apodíctica, sino más bien una tabla de valores que ordena la esencia del hombre respecto de la beatitud mundana y de la physis, respecto de la historia universal, y en fin, en función del destino de Roma, que incluye un dato salvífico universal, tan intransferible e inderogable como es la existencia de cada hombre. Tales son también las razones de la influencia de Cicerón en la literatura cristiana de lengua latina y de lenguas romances. Debemos esperar las consecuencias de la *Sturm und Drang* germánica para ver destronado a este príncipe de la latinidad clásica, sustituido por un retorno a las fuentes griegas específicamente tales. Y éste es uno de los motivos que diferencia el primer humanismo itálico y el segundo humanismo germánico, de raigambre más bien helénica.

5

Completemos nuestra exposición con una breve mención y comentario de dos pasajes de la obra ciceroniana; uno que se refiere al sentido de la existencia humana en la tierra: otro a la exaltación de una filosofía que prácticamente resulta un saber de instalación histórica. Aclaro que estas dos cuerdas temáticas, que vibran ya desde los días de las *Verrinas*, se tornan una constante combinatoria en el pensamiento religioso, filosófico, histórico, jurídico de Cicerón, hasta esos días sombríos de los años 44 y 43

a. C. Salvo que, a medida que progresa la interiorización de un saber que hace diáfana la propia existencia, Cicerón se inclina más hacia el rigor sistemático, como lo muestran las *Tusculanas*; y a medida que se acerca invisiblemente la coronación de su propio destino, se cumple de modo perfecto aquel trasiego ya descripto como paso de la existencia retórica a la existencia trágica. Esta transformación presenta un signo estilístico externo, muchas veces ignorado o escasamente interpretado por las exposiciones globales acerca de Cicerón, o de la literatura latina. Me refiero a la incorporación del diálogo filosófico, con el cual el Arpinate precisamente intenta volver a las fuentes de un saber no sistematizado, pero unitivo y fundante: registrar la coyuntura del descubrimiento de la verdad, y en fin, entrañarlo todo en el acto de la palabra viviente al margen de la perspectiva del *Rhetor* o del *Orator*.

Comencemos por un texto que corresponde al proemio del libro V de las *Tusculanas*. Se trata de las *laudes philosophiae* más exaltadas escritas por Marco Tulio: ellas han tenido por lo demás singular repercusión en los escritores cristianos. Cito por ejemplo a Casiodoro, Boecio, San Agustín, San Isidoro, y después a Dante, Petrarca, Pico de la Mirándola, Erasmo, Fray Luis de León, etc. Dicen así los párrafos fundamentales:

> "(Tú, Bruto, en tu libro *de virtute*) estás convencido de que la virtud se basta enteramente a sí misma para realizar una vida dichosa. Aunque es difícil de probar esta sentencia, en razón de los numerosos y cambiantes trastornos de la Fortuna, sin embargo conviene preparar una adecuada argumentación para probarla. En efecto, la causa que impulsó a los primeros que se consagraron a la vocación de la filosofía (*ad studium philosophiae*), de modo que relegadas todas las otras cosas se adecuaran exclusivamente a requerir una vida contemplativa, por cierto orientaron toda su preocupación y sus esfuerzos con la esperanza de una vida dichosa".

Viene enseguida una confrontación con la Fortuna, y sigue el texto:

> "La virtud está por encima de todos los azares que pueden afectar al hombre y, mirándolos desde lo alto, no considera las contingencias humanas (...), pero somos nosotros los que exageramos todas las circunstancias contrarias, ya sea por el temor, cuando parece que habrán de acontecer, ya sea por la tristeza, cuando se han hecho presentes; y preferimos acusar a la *natura rerum* y no a nuestra ignorancia".

Justamente esta relación entre vida del hombre y acontecer dichoso o funesto pasará como un tema "homilético" dentro de las reflexiones sobre la Providencia cristiana, y generará aquella sentencia de San Agustín, muchas veces recordada: *Bene vivamus el bona sunt tempora. Nos sumus tempora. Quales sumus, talia sunt tempora.* (Sermo 80.8. P.L. XXXVIII, col. 498).

Pero la prosa ciceroniana se exalta a un tono hímnico, que es el que ahora importa:

> "¡Oh Philosophia, guía de la existencia (*dux vitae*), oh indagadora de la virtud y purgatorio de los vicios! Pues no sólo nuestra vida, sino la de todos los hombres ¿qué hubiese podido ser sin ti? Tú has engendrado las ciudades, tú has convocado los hombres dispersos a una vida en sociedad, tú los has unido primero entre sí por una residencia estable, luego por los connubios, en fin, por la comunión de las letras y de la palabra (*communione litterarum et vocum*); tú dispensadora de las leyes, tú maestra de la vida moral y de la civilización. En ti buscamos un refugio, de ti pedimos sostén, y si antes lo hicimos en gran medida, a ti nosotros ahora, a ti nos entregamos absolutamente y sin limitación. Porque un solo día transcurrido según tu bien y tus recursos, es preferible a una inmortalidad que se te oponga (*Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus*). En efecto, ¿de qué recursos habríamos de usar, sino de los tuyos, tú que no sólo nos has concedido el sosiego de una vida plena, sino que también nos has eximido del terror a la muerte? (*et vitae tranquillitatem largita nobis es et terrorem mortis sustulisti*).

Aunque sea de paso, conviene recordar la compleja temática del diálogo y destacar el ritmo en ascenso de una prosa que se eleva en la meditación sin recurrir al apoyo mítico-cósmico, como ocurre en el texto del tratado *de re publica*. Recordemos pues que el libro I define el espacio espiritual *de contemnenda morte*; el II *de tolerando dolore*; el III *de aegritudine lenienda*; el IV *de reliquis animi perturbationibus*; finalmente el V: *ad beate vivendum virtutem se ipsa esse contentam*. Si atendemos a los cinco proemios de las *Tusculanas,* la temática de Cicerón se orienta a precisar origen, naturaleza y condición salvífica de la philosophia. De la philosophia como "medicina del alma" (lib. III), pasa Cicerón a una breve mención de la philosophia en Roma y a sus orígenes pitagóricos (lib. IV), para culminar en el prefacio V con una suerte de elogio de la filosofía, donde se anudan los temas dispersos a lo largo

de las cinco jornadas.

Y bien, el texto traducido es suficientemente nítido para comprender la calidad emotiva a que conduce el diálogo ciceroniano. Conviene advertir, por cierto, el fuerte tono personal, lyrico, de todo el proemio V, frecuentemente analizado como testimonio antiguo sobre los orígenes pitagóricos de la filosofía greco-itálica, en un período anterior a la filosofía jónico-eleática, y asimismo como una recurrencia semántica que en el nombre *philosophia* y *philosophos* proporcionará al occidente latino, y luego a los primeros Padres de la Iglesia Romana, un generoso estímulo de síntesis espiritual y meditación comprensiva y totalizadora. Tendrán que venir los monjes para que aparezca en el horizonte del imperio aquella figura que, sin negar la actitud del filósofo, la corona por la existencia laudante: no sólo el repliegue anacorético, no sólo la *meditatio* y *contemplatio,* no sólo el saber interiorizado que se hace existencia empírica, sino la resonancia cenobítica que inaugura en el coro el más alto grado de la existencia y de la historia humanas: el ejercicio de la palabra laudante. Cuánto ha contribuido Cicerón a esta apertura que resulta articulación entre antigüedad y Edad Media, es difícil precisarlo. Pero no cabe excluir tales perspectivas en una historia congruente de lengua y cultura latinas, no cabe excluir a Cicerón de esa sutil transformación semántica y espiritual, que tendrá vasta resonancia en Europa.

El proemio propone tres niveles diferentes en el elogio, los cuales, muchas veces entrelazados, producen precisamente esa impresión de lirismo que no respeta los esquemas retóricos. El primer plano corresponde a los orígenes de la sociedad humana; el segundo a los orígenes de un pensar sistemático, que en las fuentes seguidas por Cicerón se confunden con los orígenes del pitagorismo; y el tercero, en fin, a la sincronía presente y en particular a la experiencia personal de la filosofía, que nuestra interpretación transfiere al trasiego entre la existencia retórica y la existencia trágica, o sea al campo absolutamente interior de la *metánoia* ciceroniana. La prosa, exaltada o tranquila, une esos tres niveles en un *nos* que designa la totalidad de los hombres desde los orígenes —o, si se quiere, la natura humana *per se*—, para los que *Philosophia,* sin artículo en castellano, es una esencia beatísima, un demiurgo, operante y relevante, un ángel diríamos en lenguaje cristiano. Luego el mismo *nos* que se corona en el maestro, cuyo modelo sería Pythagoras para la rememoración histórica de Marco Tulio. En fin, en tercer lugar, ese *nos* vale por *ego,* en expresiones como *ad te confugimus, ad te opem petimus*, y sobre todo: *cuius igitur potius opibus utamur quam tuis, quae et vitae tranquillitatem largita nobis es et terrorem mortis sustulisti?* El proemio se abre así a la condición de un diálogo entre Cicerón y Philosophia, esencia femenina beatísima que prepara la serie incontable de espíritus celestes, resumen de un saber fontal, guía de un itinerario misterioso, en fin, coronación de un triunfo sobre la muerte, desde Boecio pasando por Dante y Petrarca hasta culminar en la *sophia* de Novalis o de Soloview. Por cierto se interponen en ese lapso bimilenario complejas resonancias, pero no cabe dudar, al menos para el occidente romano-germánico, sobre las virtudes promotoras de la experiencia ciceroniana.

El *nos* personalísimo, el *nos* que lo representa en el contexto de la natura humana y en la coyuntura de la historia de Roma: el *nos* ciceroniano sobrecargado de una experiencia cósmica, naturalística, erudita, filosófica, ese *nos* que en el trasiego estético del lenguaje durante cuarenta años ha insumido el contenido viviente de la experiencia en un troquel de fuertes connotaciones lyricas inconfundibles, nos introduce en esa dimensión de inequívoca diafanidad espiritual en la cual Cicerón parece prepararse para la muerte trágica que se avecina, según el destino que se cumple en la Roma convulsionada. ¡Cómo resuena entonces, en la plena lectura filológica que propongo, la aserción intuitiva del párrafo citado: *cuius igitur potius opibus utamur quam tuis, quae et vitae tranquillitatem largita nobis es et terrorem mortis sustulisti*! Pues este párrafo cancela el ascenso del diálogo, que ha comenzado en breve despliegue anterior (II. 5). Cambia enseguida la actitud y el tono de la prosa, que desciende una vez más al carácter descriptivo y sistemático del tratado. El verbo *sustulisti* —en la expresión *terrorem mortis sustulisti*— cierra pues la coyuntura ciceroniana: poco más de un año después se cumplirá en la existencia misma la benedicta sentencia del filósofo, que coronará el número retórico con la muerte inmisericorde e inapelable.

El segundo texto a que aludimos corresponde al *de re publica.* En la compleja estructura del *Somnium Scipionis*, un pasaje nos propone un cierto trasfondo salvífico que da idea del destino del hombre y que explicaría de una cierta manera la curva ciceroniana. Pues la experiencia de Lilibeo y Syracusa no podía quedar afincada en el marco anecdótico de las *Verrinas,* o en el entusiasmo estético y

naturalístico que despertó en el joven latino una tierra signada por el pensar y poetizar antiguos. Además aquélla fue una honda experiencia de la *res publica* romana, en los límites de una Italia dialectal todavía proclive a las tensiones originadas en las viejas estirpes que se despliegan antes y después de la fundación de Roma. Pero la *res publica romana* es, dentro de esos límites, un fenómeno inconfundible y de características notables, que Cicerón precisamente ha intentado clarificar con mirada de filósofo, humanista y poeta. Pasan casi veinte años desde el proceso contra Verres, y Cicerón ha meditado seguramente sobre la historia de Roma, sobre las congruencias y contrastes que la condicionan, sobre la interpretación estoica de la natura política del hombre; en fin, sobre lo que en lenguaje abstracto moderno podríamos llamar "la historicidad del hombre", enmarcada por las leyes cósmicas; y por ende ha reflexionado sobre el misterioso ser —el hombre— que se desglosa de la natura, sobre el misterioso advenimiento de una semántica política que hallará en el Estado romano la coronación de toda existencia mostrenca. Cuando analizamos los orígenes del sentimiento de una historia universal, en fuentes precristianas, destácanse tres nombres inevitables: Polybio, Cicerón y Virgilio. El segundo, es decir Cicerón, hace de trámite entre lo que, para él mismo, es la *antiquitas* y la coyuntura histórica de la república; y a su vez inevitablemente, en el decurso ulterior de Roma cristiana, ese trámite ciceroniano y virgiliano representa el sentimiento lyrico de una organicidad histórica que el cristianismo completará por otros aledaños. Es bueno recordarlo en este bimilenario de Virgilio, en cuyo lejanísimo reflujo, sin perjuicio de anotar otras incidencias, parece morir aquel sentimiento lyrico trocado en una facticidad anticiceroniana y antivirgiliana. Me pregunto en qué medida esa circunstancia prepara un reflujo anticristiano, en este nuevo período epigonal del pensar europeo, en esta nueva resurgencia del misterio del hombre como un desglose titánico de la natura inocente.

Y bien, el hombre, o sea la *humanitas* es a la tierra lo que los espíritus beatísimos son a cada astro en la beatitud infrangible que nos envuelve. El párrafo completo a que me refiero dice así:

> *Quaeso, inquam, pater sanctissime atque optume, quoniam haec est vita, ut Africanum audio dicere, quid moror in terris? quin huc ad vos venire propero? Non est ita, inquit ille. Nisi enim eum deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur, iisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili* (VI. 15).

Ésta es la traducción:

> "Te ruego, padre veneradísimo y óptimo, puesto que ésta es la vida verdadera, tal como le oigo decir al Africano, ¿para qué permanecer en la tierra? ¿Por qué no me apresuro a venir a vuestro encuentro? No es posible eso, contestó aquél. Pues a menos que ese dios, cuyo templo es todo esto que contemplas, te haya librado de las ataduras del cuerpo, no puede serte abierta la entrada a estos ámbitos. Pues los hombres han sido engendrados según esta ley, que habrían de administrar aquel globo, que ves en el centro de este templo, el cual es llamado tierra, y a ellos se les ha otorgado un espíritu, brotado de aquellos fuegos sempiternos, que vosotros llamáis astros y estrellas, las que globosas y esféricas, animadas por mentes divinas, realizan sus revoluciones y sus órbitas con admirable celeridad".

No es el momento de hacer un examen exhaustivo del párrafo, comenzando por el vocabulario, de muy notable densidad significativa, para culminar con el trasfondo doctrinal cósmico-teológico. Simplemente subrayo dos categorías semánticas que han tenido en la tradición occidental singular repercusión: la imagen del *cosmos-templum* y la tarea, destino o misión del hombre en la tierra según el complejo verbo *tueri*. Por la primera concepción, la totalidad cósmica resulta un amparo que nos sustrae a las contrapuestas fuerzas incontrolables de la natura; por la segunda, la existencia del hombre —y por ende el contexto de la historia— se desenvuelve en el plano de una acción creadora, demiúrgica, que abre paso a la noción de *imperium*, como dato constitutivo de la existencia de Roma. Nos interesa subrayar en la anábasis ciceroniana la búsqueda de un ámbito totalizador que en su coordenada vertical une beatitud astral y justicia telúrica, y que en la horizontal de los tiempos transcurridos —o a transcurrir— parece proponer un centro de referencia que es inderogable: la ciudad de Roma.

En este sentido, en diez años de meditación humanística y dispensación estética, la filosofía promueve en Cicerón un eje que, partiendo de una construcción cósmico-histórica total, se orienta a penetrar la

interioridad del alma, en cuyo centro descansa el ritmo indagador y clarificador del verdadero sabio. En ese centro del alma, a que accede el pensar ciceroniano con las *Tusculanas,* el mundo se trueca precisamente en sutiles resonancias, que no requieren ni descansan en las sabias estructuras pitagóricas, en sus despliegues geométricos y por tanto limitados. Según esa alternancia, a veces indefinible, entre todo cósmico-humano y sutil congruencia interior, Cicerón habrá de transmitir a toda la antigüedad que fenece, a toda la Edad Media y al primer Renacimiento un impulso de polaridad y de concentración al mismo tiempo, que resultará para el occidente romano-germánico un poderoso estímulo constructivo. La experiencia de la filosofía en Cicerón, habiendo partido de una situación epigonal, se corona por una intuición lyrica del mundo y, habiendo definido la expresión estética por una unión integradora de *res* y *verbum,* anuncia el reino plenificante de la inmediatez interior. Curioso y trágico genio, sorprendente y nítido contraste entre el grandioso arte del ritmo prosístico, que como un arco romano describe el giro de aquella totalidad, y la delicada e íntima presencia de un *conloquium* inexpresable que sustrae al cosmos el latido del *anima mundi,* para hacerlo alimento del alma; y en cambio reconquista en el alma la patencia benéfica de la conciliación con el mundo, para otorgarle un diáfano sentido de amparo que triunfe sobre la derelicción y la ruina.

Están maduros los tiempos para que de la existencia trágica, especulada por los griegos, trasegada por los romanos en intensos giros históricos, se remanse en un nuevo vínculo con el mundo, en un nuevo oído para su vastedad incógnita, en una nueva patencia lingüística para el indefinible paso de la physis a la sonancia creadora. Cicerón es, en este aspecto, un genio multiforme, más cercano a nosotros en este tercio final del siglo XX, que está trabajado por expectativas semejantes a las del fin de la antigüedad. Entendemos por eso su debilidad y su grandeza, y advertimos al mismo tiempo aquella raíz que lo hace padre de un humanismo abierto y sin ocaso, cualesquiera sean las tempestades que sobrevengan. Pues esa raíz está en el centro del alma y se expande hasta alcanzar la serena coronación de los astros beatíficos.